Ks. Jan SOCHOŃ

BÓG POETY

Zachowując w swej duszy grecką żywiołowość egzystencjalną, stoicką gorycz, a także nowożytny, kartezjański zachwyt nad podmiotowością osoby, Herbert pozostawał niejako na rozstaju dróg. Zdobył się na pełen dystansu opis rozpadającego się świata. Nie potrafił jednak odrzucić dojmującego przeczucia, że bez doświadczenia religijnego nikt nie ocala wartości, że rzeczywistość pozbawiona „Boskiej mowy" staje się zbiorem porozrzucanych w nieładzie rzeczy i przedmiotów, a wszelkie wysiłki nadania im sensu pozostają nadaremne.

Istnieje Bóg filozofów, Bóg maluczkich, Bóg poetów.

Zbigniew Herbert[1]

WSTĘPNE WYJAŚNIENIA

Punkt wyjścia prezentowanych tutaj interpretacji poezji Zbigniewa Herberta wyznacza opinia Janiny Abramowskiej – polemiczna wobec moich dotychczasowych odczytań poezji autora *Rovigo* – że „niebo Herberta istotnie jest puste w tym sensie, że z istnienia bądź nieistnienia Boga nic nie wynika. W każdym razie nic pocieszającego dla tych, którzy próbują zaliczyć poetę do twórców metafizycznych. I nic dla etyki"[2]. Otóż spróbuję uzasadnić tezę całkowicie odmienną. Opiszę te „chwile" Herbertowskiej ekspresji poetyckiej, w których ujawnia się nachylenie ku przestrzeni sakralnej, wiodącej w stronę osobowo pojętego Boga, w pobliże Chrystusa i Ewangelii, bez której poeta, jak sam przyznał, nie mógłby się w ogóle poruszać w tym świecie[3]. Oczywiście łatwo przyjąć konwencjonalne już niemal przekonanie o wszechwładnie rozpanoszonym w świecie poety sceptycyzmie, o ironii, spinozjańskiej nieufności odrzucającej Boga troszczącego się o człowieka, a także głosy domagające się włączenia refleksji Herberta w obszar konstruowany przez różnego rodzaju „etyki niezależne". Jednak sam problem pozostaje dyskusyjny i wciąż jest przedmiotem

[1] *Sztuka empatii – Zbigniew Herbert*, w: R. G o r c z y ń s k a, *Portrety paryskie*, Kraków 1999, s. 185.

[2] J. A b r a m o w s k a, *Wiersze z aniołami*, w: *Poznawanie Herberta 2*, wybór i wstęp A. Franaszek, Kraków 2000, s. 180.

[3] Zob. G o r c z y ń s k a, dz. cyt., s. 176.

refleksji. Racje przemawiające za wskazanymi interpretacjami są poważne. Czy jednak zamykają możliwości innych odczytań tej poezji?

TROCHĘ WSPOMNIEŃ

W ostatnich latach życia Herberta dość rzadko można go było spotkać podczas oficjalnych wystąpień czy autorskich wieczorów z czytelnikami. Niemniej opublikował w Wydawnictwie Dolnośląskim dwa zupełnie nowe tomy wierszy: *Rovigo* (1992, 1993) oraz *Epilog burzy* (1998). Ryszard Krynicki przedstawił wybór tekstów lirycznych *89 wierszy* (1998) ułożony przez samego Autora, Państwowy Instytut Wydawniczy wydał obszerny tom zatytułowany *Poezje* (1998), redakcja „Zeszytów Literackich" zaś nie ustaje w udostępnianiu czytelnikom tekstów poety pozostających w autorskim archiwum. W Teatrze Narodowym, na scenie przy Wierzbowej, odbył się wieczór poświęcony twórczości Zbigniewa Herberta. „Zeszyty Literackie", żona poety Katarzyna Herbertowa i Piotr Kłoczowski, który na prośbę pani Katarzyny opiekuje się archiwum autora *Pana Cogito*, zaprosili miłośników poezji na spotkanie. Aktorzy tej miary, co J. Duriasz, T. Budzisz-Krzyżanowskia, D. Segda, O. Łukaszewicz, M. Bonaszewski i M. Lewandowski zaprezentowali dziesięć nieznanych wierszy Herberta, erotyki, fragmenty prozy i listów. Dlaczego nie zostały one ogłoszone drukiem za życia pisarza? Być może dlatego, że miał on zawsze określoną wizję każdej książki, którą komponował, a nadto lubił „mieć w zapasie" coś do wydania. Piotr Kłoczowski mówił, że zagłębiając się w przepaściach poetyckich „papierów" łatwo dostrzec w nich tajemny porządek, jakiś zamysł dotyczący ułoże-
nia poszczególnych kartek. Okazuje się, iż zrośnięcie życia Herberta z jego poezją było totalne. Znaczną część archiwum stanowią małe notatniki ze szkicownikami z odbywanych podróży, ale są w nim również strony, na których poeta nakreślił na przykład tylko trzy słowa. Twórczość tę w stopniu zadziwiającym przenika potrzeba mistrzostwa, która łączy się z pragnieniem nieustannego uczenia się, czerpania od innych, ale też z potrzebą dawania siebie innym.

W ostatnich latach kończącego się wieku pisarz wiódł życie ukryte, jedynie z rzadka zabierając głos w sprawach publicznych. Przypuszczam, że powody tej sytuacji wiązały się z poczynionymi przez niego wyborami politycznymi, aczkolwiek również stan zdrowia nie pozwalał mu zapewne na zbyt aktywne uczestnictwo w życiu społecznym.

Ostatni raz widziałem Herberta w Paryżu i wciąż mam przed oczyma jego postać z zauważalnym wysiłkiem przemierzającą ulice miasta nad Sekwaną. Wiem, że jego wiersze stanowią odpowiedź na życie – wezwanie do wysiłku przynoszącego na ogół dobro, mimo groźby dobiegającej ze świata, że losem

człowieka jest i pozostaje tułaczka, poszukiwanie „złotego runa nicości". Teraz, gdy Herbert, jeden z najwybitniejszych twórców światowej kultury, nie żyje, żywię mocną nadzieję, że logika życiowego działania doprowadziła go do tajemnicy bliskości z Chrystusem. Równocześnie jako wierny czytelnik jego wierszy, dramatów i eseistyki odczuwam smutek i żal – trudniej jest rozpoznawać „narodowy ethos", kiedy nie towarzyszy nam czujne i krytyczne zarazem spojrzenie poety. Był on człowiekiem niesłychanie prostolinijnym i – w przeciwieństwie do wielu ludzi swojego pokolenia – nie godził się nawet na najmniejszy ukłon w stronę władzy komunistycznej. Czystość etyczna, jawne opowiedzenie się po stronie ludzi, których sumienia obudziła solidarnościowa rewolucja, zrosły się niejako naturalnie z „godnością słowa poetyckiego" budującego artystyczne doświadczenie Herberta. Warto chyba zaryzykować przypuszczenie, że gdyby nie moralna siła literackiego przesłania, zawarta w takich chociażby wierszach jak *Przesłanie Pana Cogito* (przy okazji podkreślam konieczność ponownej interpretacji tego tekstu, mniej nastawionej na jego aspekt społeczno-polityczny), *Raport z oblężonego Miasta*, *Potęga smaku*, *Kamyk* czy *Brewiarz*, nie przeżylibyśmy jako ojczyźniana wspólnota ciemnych godzin zniewolenia bez popadnięcia w sarmacką melancholię, by użyć sformułowania Stanisława Wyspiańskiego.

Herbert towarzyszył nam szczególnie wtedy, gdy kruszyły się więzy społecznej jedności, gdy – wiedzeni nie tylko komunistycznymi ułudami, lecz i liberalną swobodą – traciliśmy poczucie zakorzenienia w wartościach tradycji śródziemnomorskiej. Fascynowała go bowiem „geografia wewnętrzna", a więc konkret życia odwołujący się bezpośrednio do pamięci, do serca oraz do tajemnicy cierpienia. Stąd sporo w omawianej twórczości opisów udręki, choroby, niemożliwości przekroczenia zaklętego kręgu konieczności wyznaczanych przez cielesność, historię, przynależność do wspólnoty. Wiele niepohamowanego dążenia do przekraczania tego, co kruche, przy równoczesnej postawie silnego sceptycyzmu, bo osiągnięcie wiedzy pewnej zasadniczo nie jest możliwe.

Poeta zatrzymał się na „progu zaufania", żyjąc, wolno przypuścić, w trwożliwym nasłuchiwaniu, aczkolwiek wiersze zamieszczone w ostatnim tomie *Epilog burzy* wyraźnie sugerują, że w pisarskim sercu doszło do przezwyciężenia sceptycyzmu na rzecz poczucia jedności ze Stwórcą Wszechrzeczy. Powiadał on przecież wprost, że doświadczył wiele: przeszedł przez trwogę ideologii i politycznej zdrady, dotknął również własnych słabości. Wszystko to jednak nie oddaliło go od Boga, lecz raczej wzmogło pragnienie odczucia Miłości, gdyż bez niej człowiecza obecność nie ma realnie uchwytnego sensu. Pamiętajmy o wyrażonej przez niego z niezrównaną prostotą prośbie:

naucz mnie rzeko uporu i trwania
abym zasłużył w ostatniej godzinie
na odpoczynek w cieniu wielkiej delty
w świętym trójkącie początku i końca
(*Do rzeki*, s. 445)[4]

Wyrażona tu nadzieja wiąże się ze swego rodzaju projektem metafizycznym, nawiązującym nie tylko do tego wszystkiego, co zostało zgromadzone w tradycji filozoficznej, ale i do bardzo osobistego doświadczenia rzeczywistości, konkretu tkającego świat uchwytny zmysłowo, od którego nie sposób się uwolnić, ani go porzucić na rzecz choćby najbardziej wysublimowanych ujęć, nastawionych wyłącznie na kontemplację estetyczną, bądź na kontemplację nicości, by całą rzecz tak właśnie paradoksalnie nazwać. Nietrudno zauważyć, że ów projekt metafizyczny ma charakter negatywny. Świat kończącej się epoki wymaga naprawy, został on bowiem odarty z religijnej aury i z moralnej odpowiedzialności. Herbert wyraźnie opowiada się po stronie tych myślicieli, którzy doświadczyli duchowego niepokoju dostrzegając pustkę, która powstała po „stłumieniu" wrażliwości religijnej przez nowoczesność. Jeden z wierszy z tomu *Struna światła* poeta poświęcił „czcicielom umarłych religii". Oznaczało to, być może, pragnienie zachowania resztek ufności w jednoczącą moc wiary i kultowych zachowań ludzi:

– a jednak
podnoszę oczy i ręce
podnoszę śpiew
i wiem że dym ofiarny
dążący w zimne niebo
zaplata warkocz bóstwu
bez głowy
(*Kapłan*, s. 30)

Pomimo wyakcentowania potrzeby świętości, Herbert podtrzymuje jednak linię oddzielającą – w sferze historii – współczesność od greckiej tradycji, w porządku metafizycznym zaś – doświadczenie przygodnego świata od duchowego doświadczenia wiary. Próbuje te porządki scalać poprzez pragnienie zachowania eschatologicznego wymiaru życia i doświadczenia rzeczywistości, umacnianie świadomości, że świat żywych i umarłych dzieli jedynie „fizyczność", nigdy natomiast „duchowość". Wie, oczywiście, że niechęć do religii zakorzeniła się nader głęboko w kulturowej świadomości naszego czasu, a ateizm stał się faktem nie wywołującym specjalnych emocji natury intelektualnej czy socjologicznej. Także i z tego powodu samo pojęcie Boga pozostaje niejasne, wymyka się

[4] Wiersze poety cytuję, jeżeli nie zaznaczam inaczej, za: Z. H e r b e r t, *Poezje*, Warszawa 1998.

bliższym znaczeniowym precyzacjom. Herbertowi nie chodzi o ujmowaną w myśleniu filozoficzno-teologicznym niemożliwość „opisania" istoty Boga, zwieńczoną apofatycznością i teorią analogii metafizycznej, ale o coś całkowicie innego, mianowicie o swoisty rys Boga uniemożliwiający pełną o Nim refleksję. Z natury pozostaje On niepojęty, przekracza wszelkie konstrukcje intelektu, nie poddaje się żadnym pojęciowym czy obrazowym wyobrażeniom. Tymczasem ludzie nieustannie posługują się chwytami antropomorfizacyjnymi. Chcą rozjaśnić transcendentne sfery istnienia. A poeta?

Najgłębiej przenika go pragnienie odnalezienia wewnętrznej struktury rzeczy oraz zgłębienia tajemnicy istnienia. Podobnie jak kapłan, nie ustaje w poszukiwaniu wartości godnych ostatecznych poświęceń, aczkolwiek chciałby tylko o własnych (artystycznych) siłach „dotknąć niewyrażalnego". To zaufanie słowu poetyckiemu wywodzi się z przekonania o niezbywalnej roli myślenia twórczego, które potrafi sugerować to, co zaledwie przeczuwalne, opisać świat w jego autentyczności, w ciągłym ruchu, pięknie. I przede wszystkim umożliwia istnienie w żywiole wartości:

> Poeta naśladuje głosy ptaków
> wyciąga długą szyję
> a wystająca grdyka
> jest jak palec niezgrabny na skrzydłach melodii
> [...]
> śpiąc wierzy że on jeden
> zgłębi tajemnicę istnienia
> i że bez pomocy teologów
> chwyci w spragnione usta wieczność
> (*Przypowieść*, s. 99)

Poeta jest bowiem szczególnie czuły na dobro, piękno i prawdę. Charakteryzuje go wewnętrzne ciążenie do tego, co absolutne. Herbert nigdy nie skłaniał się ku teoriom, które ograniczałyby ludzkie pragnienia do poziomu ziemskiego. Istnieje obiektywny stan rzeczy. Odkrywamy wielkości przerastające człowieka, wywołujące poczucie duchowego drżenia, niepokoju, fascynacji. Sprawiają one, że jesteśmy w stanie pokonywać w sobie nadmierną skłonność do subiektywizmu, zdajemy się na to, co ponadczasowe, a co przejawia się również w dziełach ludzkiej kultury. Na tym polega, między innymi, wartość twórczego wysiłku, który dąży wzwyż, przekracza naturalne ograniczenia, godzi tajemne sprzeczności odnajdywane u spodu rzeczywistości. Nic więc dziwnego, że w przekonaniu autora *Rovigo* nie mogą udać się żadne odwołania do „nieruchomych posągów wyobraźni". Partnerem człowieka musi pozostawać ktoś nie tylko żyjący w głębi podstawowych wartości, ale je ustanawiający. Herbert ma na myśli Chrystusa. Nim jednak rozwinął w swej twórczości ów „motyw Chrystusowy", przeszedł przez grecko-po-oświeceniowy etap refleksji.

OD APOLLINA DO CHRYSTUSA

Twórcze doświadczenie Herberta przenika konieczność określenia się wobec dziedzictwa tradycji europejskiej. Poeta pojmował tę tradycję dynamicznie – jako sumę wartości, którą należy przyswoić lub przezwyciężyć. Nie sposób bowiem pozostawać artystą, gdy nie rozpoznało się tego, co wpłynęło i wciąż wpływa na „kształty współczesności". Dlatego też Herbert podejmował wędrówki w najróżniejsze strony świata kultury, chcąc osobiście zetknąć się ze znakami tworzącej się historii. Pytał: Czy rzeczywiście można odnaleźć elementy tworzące jej wewnętrzną logikę? Co sprawia, że mówienie o tożsamości ludzkiej natury nie wydaje się interpretacyjnym nadużyciem? Są to pytania przejęte z terenów tradycyjnie zastrzeżonych dla namysłu filozoficznego; Herbert formułował jednak własne odpowiedzi na nie w języku poetyckim. Pierwsze próby odnalezienia archetypowych wymiarów europejskiej wyobraźni związał z „gestami mitologicznymi", dawały one bowiem poczucie zakorzenienia w tym, co trwałe, co odsyła do źródłowych ujęć rzeczywistości.

To przecież Grecy rozpoczęli jedną z największych przygód ludzkości, gdy postanowili zbadać swe intelektualne możliwości wobec świata, zadziwieni harmonią kosmosu i człowiekiem, „od zawsze" włączonym w wieczny kołowrót życia. Zauważyli, że nie tylko sfery religijne, ale też doświadczenie zmysłowe i rozum umożliwiają głębsze poznanie. Ich pytania zarysowały horyzont wszelkich następnych pytań stawianych przez kolejne pokolenia.

Herbert starał się przyjrzeć człowiekowi poprzez mit Apollina – niebiańskiego łucznika, boga światła, patrona muzyków oraz wszelkiego piękna, a także poprzez mit Ateny, dziewiczej bogini wojny, oraz Hermesa – posłańca bogów i opiekuna podróżników. Z dokonanego przez poetę oglądu wynika ponad wszelką wątpliwość, że natura ludzka zawsze pozostaje w okowach tych samych ograniczeń i zniewoleń. Zmieniają się „historyczne scenografie", lecz lęki, dramaty oraz nadzieje są podobne. Człowiek gnębiony ostrzem zła, nawet po śmierci bóstw nie traci nadziei na uzyskanie wewnętrznej równowagi oraz duchowego ukojenia. I chociaż „wyławia tylko słone strzaskane torsy", nie umniejsza w sobie identyfikacji z wartościami, które musi porządkować, odpowiednio hierachizować na „aksjologicznej tablicy". Zachowując w swej duszy grecką żywiołowość egzystencjalną, stoicką gorycz, a także nowożytny, kartezjański zachwyt nad podmiotowością osoby, Herbert pozostawał niejako na rozstaju dróg. Zdobył się na pełen dystansu opis rozpadającego się świata. Nie potrafił jednak odrzucić dojmującego przeczucia, że bez doświadczenia religijnego nikt nie ocala wartości, że rzeczywistość pozbawiona „Boskiej mowy" staje się zbiorem porozrzucanych w nieładzie rzeczy i przedmiotów, a wszelkie wysiłki nadania im sensu pozostają nadaremne.

Z tego też powodu nieustannie powracał do „greckiego poddasza" ufając, że istnieje swoista ciągłość antropologiczna, że ludzie wciąż zmagają się z kwes-

tiami o arechetypowym charakterze, że starają się przybliżać sobie Boga, ujmować Go w ludzkich kategoriach. Dlatego właśnie perspektywa greckiej wrażliwości religijnej wydawała się Herbertowi tak bardzo pociągająca. Grecy bowiem nie znali głębokiego podziału na „czas boski" i „czas ludzki". Nie dysponowali również pojęciem zaświatów. W okresie od dawnej epoki archaicznej, aż do pojawienia się przedsokratyków, różnice między ateizmem a wiarą są trudne do ustalenia. Człowiek i bogowie tworzyli jeden wszechświat odnawiający się w miarowych kosmicznych obrotach. Religia grecka przedstawiała się tradycyjnie jako forma naturalnego panteizmu, była nabudowana na treściach mitycznych, często obniżonych do poziomu poetyckich legend, a jej obecność w wymiarach popularno-ludowych ograniczała się w zasadzie do magicznych i okultystycznych praktyk. I co interesujące, słowo „teos" jest nieobecne w greckim kulcie. W starożytnej gramatyce nie odnajdujemy formy wołacza od tego wyrazu. Dopiero w języku późnogreckim, u pisarzy żydowskich i chrześcijańskich, pojawia się forma wołacza potrzebna w kulcie i w modlitwach. Czymś typowym było wówczas powiedzenie o jakimś zdarzeniu: „To jest teos". Bóg – w przywołanym doświadczeniu – był kimś, kto pojawia się i rozbłyskuje we wszystkim[5].

Herbert lubił tę „uczłowieczoną religijną mityczność", gdyż nie mogąc niczego orzec o Niepojętym odwoływał się do pośrednictwa stanowionego przez najróżniejsze bóstwa, bezcielesne istoty albo osoby zmarłe. Tak oto łączył w jedno tradycje neoplatońskie i chrześcijańskie. Poszukiwał tego, co trwałe, niepodlegające przemijaniu. W ziemskim porządku pewną, jakkolwiek przygodną cechą trwałości dysponują rzeczy konkretne: dzban, fajka czy kamień. Co jednak pozostanie na zawsze w wymiarze eschatologicznym?

Interpretacje krytyków są rozbieżne i kwestionują się nawzajem. Jedni rzeczywiście widzą w wierszach poety powracające pytanie: Dionizos czy Ukrzyżowany, pogaństwo czy chrześcijaństwo? Drudzy we współczującej stoickiej zgodzie na przygodną rzeczywistość widzą prześwit ocalenia; inni jeszcze umieszczają egzystencjalną perspektywę tej poezji poza Objawieniem i Bogiem, proponując hybrydalne kategorie interpretacyjne w rodzaju pamięci, która w ujęciu Herberta ma być „Bogiem w sobie". Istnieją jednak granice czytelniczych innowacji. W kwestiach dotyczących wiary i religii nie sposób zdawać się na przypuszczenia albo na zbyt „synkretyczną wielorakość". Sprawy te domagają się jednoznaczności i świadectwa. Uważam, że na przestrzeni lat religijna wrażliwość Herberta nabierała ewangelicznej konkretności. Cóż to znaczy?

Pod koniec lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych teksty pisarza przywołują bohaterów „zapadających w urojone niebo", a sam poeta przypuszczał wówczas, że nigdy nie powróci do „źródła spokoju". Filozofia wydawała mu się

---

[5] Szerzej na ten temat zob. ks. J. S o c h o ń, *Bóg i język*, Warszawa 2000.

martwym narzędziem, które nie jest w stanie reagować na ból i egzystencjalne emocje, eschatyczne zaś nadzieje zdawały się być przekreślone, gdy:

> Po deszczu gwiazd
> na łące popiołów
> zebrali się wszyscy pod strażą aniołów
>
> z ocalałego wzgórza
> można objąć okiem
> całe beczące stado dwunogów
> (*U wrót doliny*, s. 81)

Nawet świat klasycznego ładu i harmonii ostatecznie się nie ostał. Religia nie przynosiła zatem ukojenia, choć dawała perspektywy oraz nadzieję, nie rozwiązującą jednakże nasuwających się pytań w sposób sprawdzalny w sensie pozytywistycznym. Lecz przecież nie mogła tego – z oczywistych powodów – czynić. Herbert był tego świadom. I chociaż w swej poezji mnożył „metafizyczne aporie", podawał niekiedy w wątpliwość dogmatyczne wymiary nauki kościelnej, niemniej uczestniczył aktywnie w życiu liturgicznym, odwiedzał kościoły nie tylko w celach estetycznych. Jego dyskretna pobożność nie pozostawała bez wpływu na działania typowo literackie.

W STRONĘ MISTYKI

Sfer transcendentnych nie dotknie żaden „palec marzenia". Pozostają one poza jakimkolwiek doświadczeniem. Niektóre teksty Herberta przekonują, że niczym nie można zasypać przepaści, o której zresztą wspominają ewangeliczne przypowieści:

> zaprawdę zaprawdę powiadam wam
> wielka jest przepaść
> między nami
> a światłem
> (*Struna*, s. 36)

Równocześnie jednak poeta – stosując mitologiczne figury retoryczne – próbuje zbliżać ku sobie to, co ziemskie, i to, co boskie. Nie jest to jednak proste, gdyż sytuacja współczesnego świata daleka jest od wymarzonej przez chrześcijaństwo. Obojętność religijna zapanowała niemal powszechnie, a wiele osób uznających się za wierzące wybiórczo traktuje treść religijnego przesłania, akceptując jedynie te wartości, które uznaje za godne uwagi i nie zobowiązujące do wielkiego wysiłku czy do podjęcia moralnie jednoznacznych decyzji. Wewnętrznej wrażliwości współczesnego człowieka nie wypełniają tęsknoty ewangeliczne; zagnieździły się w niej natomiast najróżniejsze formy

magii, pragnienie osiągnięcia „sztucznych rajów". Ale też konwencje kościelnych praktyk nie wszystkim umożliwiają unię z tym, co święte. Często wywołują wewnętrzny skurcz, wzmacniają zniechęcenie. Zdaniem niektórych drogi religijnych spełnień mogą się realizować tylko w subiektywnej ekspresji, wiążącej się z doświadczeniem estetycznym, erotycznym bądź przeżyciowym jakiegoś innego rodzaju. W każdym razie Bóg pojęty osobowo nie jest do tego konieczny.

Zaprezentowana diagnoza Herberta wskazuje, że poeta dostrzegał zawiłości i trudności doświadczenia religijnego w dzisiejszych czasach. Raczej nie odzierał z sensów tradycji religijnych, lecz co najwyżej sugerował, że obecnie są one odbierane negatywnie, samo zaś pojęcie Boga prowadzi do obumierania sfer sakralnych, a przynajmniej do podtrzymywania chłodnego do nich dystansu:

Pan Bóg kiedy budował świat
marszczył czoło
obliczał obliczał obliczał
dlatego świat jest doskonały
i nie można w nim mieszkać

za to
świat malarza
jest dobry
i pełen pomyłek
(*W pracowni*, s. 235)

Herberta fascynowała idea religijnej doskonałości. Jej źródła są greckie, a w dokładniejszym przybliżeniu – parmenidejskie. Problem tkwi w dramatycznym rozdarciu ontologicznym tworzącym się między rzeczywistością zarezerwowaną dla bytu obdarzonego absolutnością a bytami zjawiskowymi, mogącymi jedynie nieporadnie uczestniczyć w transcendentnej doskonałości. Okazuje się, że do Absolutu – do Boga Parmenidesa, Arystotelesa, Plotyna czy Spinozy, do Boga doskonałej geometrii – nie sposób odnosić się z czcią religijną. Być może zaspokaja on określone pragnienia intelektualne, lecz nie jest w stanie ukoić osobowych tęsknot. Nie interesuje się on bowiem ludzkim światem, jest zapatrzony jedynie we własną boskość. Dlatego też Herbert przeciwstawiał absolutną doskonałość (której personifikacją często bywa anioł) przygodności świata ziemskiego. W prozie poetyckiej *Żeby tylko nie anioł* pisał: „Lepiej być skrzypieniem podłogi niż przeraźliwie przeźroczystą doskonałością" (s. 299).

Konsekwencją wskazanego rozróżnienia było przekonanie o istotnej wartości prostej wiary, głębokiego zaufania, sprawiającego, że znikają wszelkiego rodzaju „intelektualne podejrzenia" i teodycealne zafałszowania. Do takiej

wiary Herbert, jak sam przyznawał, nie zdołał się w pełni zbliżyć, niemniej chciał łączyć w osobistym przeżyciu mistykę oraz fizykę[6]. Było to zresztą zgodne z najgłębszymi intuicjami filozofii chrześcijańskiej, według której Bóg pozostaje kimś w swej istocie transcendentnym, chociaż w działaniu przejawiającym się w ludzkiej historii. Medytacja filozoficzna wskazuje na tę tajemnicę, choć nie potrafi jej wytłumaczyć. Cała rzecz musi pozostać niedopowiedziana. Ale najważniejsze jest to, że Bóg pozostaje w osobowych relacjach z ludźmi, że troszczy się o świat, zabiega o jego zbawienie. Herbert, choć o Bogu wypowiadał się z pewnego rodzaju intelektualną bezradnością, to jednak gdy myślał o Chrystusie i Pasji, wyrażał się jasno, nawet emocjonalnie. Bo Chrystusowe zbawcze cierpienie jest realnym, rzeczywistym, zrozumiałym wydarzeniem: „Moje pojęcie Boga jest niejasne, natomiast pojęcie Chrystusa i Pasji – to wszystko są dla mnie rzeczy konkretne, wzruszające, bulwersujące, budzące gniew i miłość. Pomieszane są te uczucia i ambiwalentne. Gniew, bo czy trzeba było tak wielkiej ofiary za tę straszną ludzkość? Gdyby w religii chrześcijańskiej nie było świadectwa, gdyby nie było Ewangelii, tobym prawdopodobnie nie mógł się poruszać w tym świecie"[7]. Oto fundamentalne stwierdzenia poety. Zobaczmy, jak realizują się one w materiale poetyckim.

CHRYSTOLOGIA CIERPIENIA

Pytania zanotowane przez św. Mateusza: „Za kogo ludzie uważają Syna Człowieczego?" (Mt 16, 13) oraz „A wy za kogo Mnie uważacie?" (Mt 16, 15) tworzą zręby refleksji chrystologicznej. Ma ona charakter pośredni, gdyż zawsze odwołuje się do obrazu Jezusa utrwalonego w doświadczeniu Pasji i Zmartwychwstania. A ponieważ różnorako odczytywano naukę Objawienia o Jezusie Chrystusie przechowywaną w Kościele, pojawiły się różnorodne jej interpretacje, charakterystyczne dla poszczególnych pokoleń. Były one determinowane „duchem epoki", specyfiką stawianych pytań i stosowanych narzędzi badawczych. W teologii okresu starożytności i średniowiecza po licznych sporach wypracowano podstawy dogmatu chrystologicznego, sformułowano odpowiednią terminologię zakreślając pole ortodoksji. Nie oznaczało to jednak, że polemiki umilkły. Aż do czasów współczesnych postać Chrystusa wywołuje żarliwe emocje natury egzystencjalnej i naukowej, także pośród pisarzy i artystów. Trudno jest zresztą oddzielić myślenie teologiczne od narracji poetyckiej, gdyż sam rdzeń języka biblijnego ma charakter symboliczny i odwołuje się do jakości estetycznych oraz do niedopowiedzeń semantycznych.

[6] Zob. G o r c z y ń s k a, dz. cyt., s. 186.

[7] Tamże, s. 176.

Nic przeto dziwnego, że w dziejach chrystologii ważną rolę odgrywają propozycje zgłaszane przez twórczą wyobraźnię pisarzy. Herbert świadom był historycznych kontrowersji związanych ze zbawczym dziełem Jezusa, jak również z wyobrażeniami samego Boga. Zarówno „tragiczny Chrystus" romantyków, jak i „Chrystus profetyczny", ale też „Chrystus podejrzany" czasów epoki „śmierci Boga", znajdują swe miejsce w jego poetyckiej wizji. Nie tyle jednak świadczy to o światopoglądowych preferencjach samego pisarza, co raczej pozostaje znakiem opisującym moralny stan współczesności odznaczającej się erozją wyobraźni religijnej. Dlatego nie jest łatwo wydobyć z wierszy autora *Epilogu burzy* jego własną postawę chrystologiczną. Uwikłana jest ona bowiem w polemikę z różnego rodzaju ujęciami ponowoczesnymi, które odrywają postać Mistrza z Nazaretu od realizmu historycznych wydarzeń i nie przyjmują zbawczego orędzia miłości:

> Nie powinien przysyłać syna
>
> zbyt wielu widziało
> przebite dłonie syna
> jego zwykłą skórę
> [...]
> nie wolno schodzić
> nisko
> bratać się z krwią
> (*Rozmyślania Pana Cogito o odkupieniu*, s. 421)

Z punktu widzenia nowoczesnych ideologii, związanych z polityką, ekonomią bądź z liberalnymi projektami społecznymi, Chrystus nabiera, by tak rzec, coraz to innych „barw", które jednak są zawsze pozbawione religijnych odniesień. Powtarzają one – w pewnego rodzaju historycznym skrócie – dzieje dyskusji wokół dogmatu o bóstwie Chrystusa, począwszy od błędów powstałych wśród tak zwanych judaizujących, ubogich, doketystów, manichejczyków czy arian, by przywołać najstarsze i najbardziej znane. Herbert jednakże nie tylko znakomicie demaskował pułapki zdesakralizowanej wyobraźni, ale również bardzo dyskretnie wskazywał na możliwość uobecniania sacrum w polu ludzkiego doświadczenia. Nie proponował żadnych wzorów, modeli, reguł, jedynie ujawniał ślady autentycznej obecności numinosum[8]. Cóż więcej może uczynić poeta? Wiersz nie zastępuje przecież traktatu teologicznego, analizy wersetów biblijnych, ani – tym bardziej – gestów osobistej modlitwy. Może jedynie prowokować do podejmowania konkretnych, choć otwartych na wielość możliwych (mających jednak granice) odczytań. Może wskazywać drogi wyboru wartości, hierarchizować je. Natomiast ich realizacja następuje już w przestrzeni

[8] Zob. W. G u t o w s k i, *Wśród szyfrów transcendencji. Szkice o sacrum chrześcijańskim w literaturze polskiej XX wieku*, Toruń 1994, s. 158n.

osobistych wyborów poszczególnych czytelników i przekracza sferę autorskiej aktywności.

Dlatego też Herbert niczego odbiorcom swojej poezji nie narzucał. Zwracał jedynie uwagę na podstawowe wymiary zjawiska religii. W jej centrum postawił Chrystusa. W dość specyficznym sensie Chrystus łączy mityczną wyobraźnię grecką z wyobraźnią chrześcijańską. To jest właśnie paradoks Herbertowskiego spojrzenia, które, choć zafascynowane „pojęciowością filozofii", z życzliwością odnosi się przede wszystkim do doświadczanego konkretu życia. Boleśnie przeżywa rozdarcie między „boskością" a „ziemskością". Grecki panteon bogów uczestniczył w działaniach ludzkiej kultury. Politeistyczne sacrum epifanijnie objawiało się pośród rzeczywistości polis. Jednak myśl o złożeniu ofiary z życia czy o wcieleniu bóstwa była obca wrażliwości greckiej. Nasuwała wręcz obrazoburcze implikacje, choć pamiętajmy o intuicjach Platona zawartych w II księdze *Państwa*, a dotyczących sprawiedliwego, który będzie biczowany, torturowany i wbity na pal. To jednak, że Bóg zjawia się jako człowiek na ziemi, stanowi, zdaniem Herberta, wydarzenie o randze przekraczającej wszelkie wyobrażenia. Jest też ogniskową wszelkich pytań i nadziei. Jezus dobrowolnie przyjmujący krzyż potwierdza, że być człowiekiem oznacza nade wszystko być dotykanym przez nieszczęście, niemoc i skończoność egzystencji. Cierpienie przybiera różne formy: winy, choroby, wyzysku, strachu, prześladowania, potępienia. Jeżeli wobec tego wszystkiego potrafimy zachować własną godność, to tylko dlatego, że odnajdujemy drogę do Chrystusa, porzuconego nawet przez tych, których ukochał, i skazanego na mękę. Nie jest On „myślą myśli" (jak u Arystotelesa), „Jednym" (jak u Plotyna) czy „wiedzą absolutną" (jak u Hegla), lecz Miłością Trójjedyną, która idzie na spotkanie z nami, aby poprzez krzyż przemienić ułomny świat w rzeczywistość odkupioną.

Aby jednak móc przyjąć tego rodzaju nadzieję, trzeba przezwyciężyć narzucające się ułudy. Nie wolno unosić się pychą, gdyż nic nie zdoła wyjaśnić cierpienia. Świadectwo Hioba zdaje się rozstrzygające. Ani filozofia, ani psychologia, ani żadna inna nauka nie przynoszą ukojenia, bo przynieść go nie mogą. Cóż zatem pozostaje? Herbert nie powtarza drogi sceptyków, szyderców albo ludzi dotkliwie zniechęconych. Nie uważa cierpienia za „dramatyczny skandal". „Kielich goryczy" przynależy istnieniu z natury rzeczy. Nawet religia niczego w tej kwestii nie zmienia:

Wszystkie próby oddalenia
tak zwanego kielicha goryczy –
przez refleksję
opętańczą akcję na rzecz bezdomnych kotów
głęboki oddech
religię –
zawiodły

(*Pan Cogito rozmyśla o cierpieniu*, s. 370)

Ale nie zawiódł Chrystus, zapraszający do dzielenia się darami współczującej obecności. Tutaj Herbert niespodziewanie znajduje sprzymierzeńca w pisarstwie Miłosza. Bo to właśnie Miłosz ponowił w tomach *Dalsze okolice* oraz *Na brzegu rzeki* odwieczną kwestię usprawiedliwienia cierpienia, prowokując do dyskusji Leszka Kołakowskiego i Jana Andrzeja Kłoczowskiego OP. Po przedstawieniu pozytywnych i negatywnych argumentów, którymi zresztą wypełniona jest historia religii i historia filozofii, wnioski uczestników „poetyckiej biesiady" sprowadzają się do następującego stwierdzenia: tajemnica cierpienia musi pozostać tajemnicą, lecz winno się ją ujmować jako kosmiczny dramat ogarniający cały wszechświat, nasze zaś odniesienie do bólu musi charakteryzować się przynajmniej „niemym współcierpieniem":

Ale jeżeli tak, to lituje się
Nad każdą schwytaną myszą, skaleczonym ptakiem.
Wszechświat dla Niego jak Ukrzyżowanie[9].

Odnalazł więc Herbert ostateczną drogę samoakceptacji i samozrozumienia. Jest nią kenotyczna zgoda Chrystusa, aby – wypełniając wolę Ojca – poprzez krzyż odkupić świat. Wobec tego wypada „wziąć w nawias" nie tylko najróżniejsze nihilistyczne ekspresje kultury, ale również unikać ostrza ironii, gdyż wobec Boskiej miłości cierpiącej należy milczeć bądź włączać ciężar istnienia w krąg współcierpienia:

wytłumacz to innym
miałem wspaniałe życie
cierpiałem
(*Do Piotra Vujičića*, s. 595)

Powraca jednak pytanie: czy po doświadczeniach zbrodniczego wieku można nadal przyjmować postawę Chrystusową? Siła okrucieństwa wydaje się znosić potrzebę religijnego zaufania. Herbert jednak dyskretnie podpowiada, byśmy nie usiłowali za wszelką cenę zgłębiać zamysłów Bożych i byśmy z pokorą przyznali, że nigdy nie zdołamy rozwiązać zagadek życia. Abyśmy również nie unosili się przed Bogiem tak zwanym „słusznym gniewem" i byśmy nie przeciwstawiali Mu naszej własnej sprawiedliwości. Ważniejsze, przynoszące nadzieję, będzie zapewne milczenie serca oraz wyzwalające ryzyko wiary, dzięki której można cierpienie przynajmniej przeboleć, przemóc. Stańmy – zaprasza poeta – obok Jezusa i pogódźmy się z tym wszystkim, co dokonało się w Jego

[9] Cz. Miłosz, *Do Pani Profesor w obronie honoru kota i nie tylko*, w: tenże, *Na brzegu rzeki*, Kraków 1994, s. 59.

ziemskiej egzystencji. Zaakceptujmy niejasne przeczucie czasów nowożytnych, wzmocnione narracją Dostojewskiego, że cierpienie zostaje przezwyciężone przez krzyż i bywa miejscem spotkania z Bogiem, pomimo dojmującego odczucia, że zostaliśmy całkowicie opuszczeni przez Stwórcę. Zbiorowy głos tradycji chrześcijańskiej oznajmia, że wierzący nie znają drogi omijającej cierpienie. Znają natomiast drogę, która przez nie wiedzie, gdyż radość i lęk, ból i samotność, melancholia i wolność – wszystko to stanowi miejsce autentycznego życia, dorastania do męstwa, heroizmu, modlitwy.

Każdy z twórców ma swą wizję Boga. I trudno zdobyć się na pozbawioną niepewności sugestię, że anioły R. M. Rilkego, P. Claudela, W. Wirpszy czy Herberta oznaczają „puste niebo". Bądźmy ostrożnymi czytelnikami! Nigdy nie wiadomo, co kryje się u spodu artystycznych fascynacji i wyborów, i w którym momencie dosięga artystę Boża życzliwość, czyli łaska. Wiemy jednak na pewno, że Herbert był przeciwko „marmurowym chmurom (pewnie z lekka różowym), przeciwko przerażeniu i śmierci, a cenił tych, co «bratają się krwią» i zdobywają pojednanie «przebitymi dłońmi»"[10]. Porzućmy więc sugestie, że budował on swoją etykę bez sankcji metafizycznej, pozbawiając ją elementu chrześcijańskiego przebaczenia[11]. Pamiętając, że poeta ujawniał osobiste przekonania negując tezy kreowane w poszczególnych sytuacjach poetyckich, określmy twórczość Herberta jako pozostającą pod wyraźnym wpływem chrześcijańskiego modelu życia, choć przyjmowanego z poczuciem ułomności przynależnej wszystkim bytom przygodnym. Był wyznawcą wartości trwałych, zakorzenionych w stałej naturze ludzkiej. Swą twórczością niósł ich „wyciosane tablice" z nadzieją, że nigdy nie zostaną one rozstrzaskane. Wystarczy „wmyśleć się" w przejmujący cykl *Brewiarz*[12], aby porzucić watpliwości co do preferencji pisarza. Jednoczyły się one w nadziei, że całość istnienia, wraz z wszelkim dobrem mieszczącym w sobie także cierpienie, zostanie przeniesiona w tajemnicę osobowej z Bogiem wieczności, gdyż i Bogu cierpienie nie jest obce. Bóg jest czystą, pozbawioną egoizmu miłością, nigdy nie odwołującą się do przemocy i właśnie z tego powodu bywa narażony na ryzyko odmowy. Jeśli zatem w Bogu istnieje cierpienie, to nie należy ono do istoty Boga, ale pozostaje skutkiem Jego osobowej miłości, ogarniającej wszystkie stworzenia. Jest to cierpienie Boga-Miłości.

Herbert wiedział, że taki Bóg nie może zapraszać do jakiegoś innego świata, pozbawionego związków z ludzką stworzoną naturą i ze środowiskiem kultury. Każdy szlachetny gest naszej woli, praca przynosząca owoce, po prostu

---

[10] K. D y b c i a k, *W poszukiwaniu istoty i utraconych wartości*, w: *Poznawanie Herberta 2*, s. 148.

[11] J. A b r a m o w s k a, dz. cyt., s. 180.

[12] Ważne uwagi poczynił na temat tego cyklu ks. J. Szymik w eseju *Nad „Brewiarzem" Zbigniewa Herberta*, „Pastores" 1999 nr 3, s. 69-86.

– cały krajobraz naszego życia – przeniesione w szczęście wieczności – będą czynem zmartwychwstania Jezusowego:

Bór nici wąskie palce i krosna wierności
oczekiwania ciemne flukta
więc przy mnie bądź pamięci krucha
udziel swej nieskończoności

Słabe światło sumienia stuk jednostajny
odmierza lata wyspy wieki
by wreszcie przenieść na brzeg niedaleki
czółno i wątek osnowy i całun
(*Tkanina*)[13]

Bóg, który przyjął ciało i duszę Herberta, to Bóg Jezusa Chrystusa, cierpiący i wzniosły, łaskawy i miłosierny – ocalenie świata. Możemy z Nim się spotykać się w ciszy modlitwy, w darze miłości, gdy ziszcza się Epifania.

---

[13] Z tomu *Epilog burzy*, Wrocław 1998, s. 76. Wersja tego wiersza zamieszczona w zbiorze *Poezje* jest w ostatnim wersie odmienna i brzmi następująco: „czółno i wątek osnowę i całun" (s. 685).